“El concepto de tiempo en Martin Heidegger. Comentario a una conferencia de 1924”, por Rafael Moreno

Transcrito por TurboScribe.ai. Actualizar a Ilimitado para eliminar este mensaje.

Esta intervención recibe su estímulo de la conferencia, como ha dicho Tomás, el concepto de tiempo, este pequeño librito, que pronunció Martin Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo, el 25 de julio de 1924. Se dicen allí cosas sobre el tiempo, y no sólo sobre el tiempo, que vamos a intentar poner en relación con la filosofía heideggeriana de esos años y también con desarrollos posteriores del pensar del autor alemán. Si bien esto último se hará en la medida que permiten la ocasión, las limitaciones de quien aquí se expone, y sin cometer la descortesía de comenzar a hablar de otra cosa que no fuera el tiempo, ya que de eso va el seminario.

Este ejercicio de relación obliga a matizar la división escolar que suele hacerse entre un primer Heidegger, que conduciría a la obra ser y tiempo y que allí más o menos acabaría, y un segundo Heidegger que dejaría de lado la fenomenología aprendida con su maestro Husserl y la búsqueda de una ontología fundamental para oscurecerse, supuestamente, en discursos místico-poéticos que dejarían al ser humano a la espera de no se sabe qué advenimiento. Contra este planteamiento, digo, que considero algo brusco y ajeno a una fecundidad que sí alcanzó, por ejemplo, al pensamiento francés de la diferencia o al pensamiento débil de Gianni Vátimo, a quien toca homenajear en estos días tras su reciente fallecimiento, vamos a considerar los primeros trabajos heideggerianos, uno de los cuales nos convoca aquí, como el suelo ganado que en textos posteriores va revelando su procedencia, la tierra que le da sustento, el fundamento o condición de posibilidad de que algo pueda, secundariamente, ser constituible como suelo. Asumamos, por tanto, como hipótesis de partida, que en lugar de una contradicción, un cambio de temas o de perspectivas, el pensamiento heideggeriano va a suponer, leído de adelante hacia atrás, una liberación de posibles que no son pensables ni realizables si nos quedamos en los primeros desarrollos de su filosofía, es decir, en el mero suelo, pues éste, el suelo, se verá desfondado desde muy pronto al no poder el propio Heidegger dar término a lo que suele considerarse su obra capital, ser y tiempo.

Por lo demás, algo estamos diciendo ya sobre el tiempo al asumir que la única manera de comprender el proyecto heideggeriano en su plena potencialidad implica subvertir la lógica progresiva de lo meramente cronológico, por ser ésta no sólo parcial y derivada, sino sobre todo por ser cadena de montaje de un modo de entender la historia que sólo puede avanzar inmisericorde, dejando atrás restos y ruinas. Declarado el lugar desde el cual vamos a leer, de poco serviría dejarlo en mera declaración si de filosofía hablamos. Así que empecemos a decir que mucho tendrá que

ver aquí la historia que la noción de Dasein tiene en la obra de Heidegger, y de entrada, la posible consideración de ente prioritario que tiene esta noción en sus primeros escritos.

Esta consideración, que se está fraguando en textos como el que nos ocupa, va a tornar más adelante hacia su fundamento y acabará desencubriendo la imposibilidad, la inconveniencia y hasta la impiedad de priorizar lo meramente óntico. Pues esto será motivo de barbarie, a juicio de Heidegger, o lo que es lo mismo, aunque suene más técnico, motivo de metafísica. En este sentido, resulta provechoso leer la conferencia que aquí traemos, pues en ella se advierte el esfuerzo del autor por ganar el lugar desde el que sea posible plantear la pregunta fundamental, que ya es la pregunta por el ser.

En palabras del editor alemán de la conferencia, lo publicado por primera vez en la mencionada conferencia no reproduce plenamente el estado de su investigación sobre la problemática del tiempo, dice el editor. Esto ocurriría al menos, esto ya lo digo yo, por dos motivos. La redacción en el mismo año 24 de un tratado más extenso con el mismo título, también traducido al español, el concepto de tiempo, y la inclusión del mismo tema, si bien mucho más ampliado y modificado, en la obra Ser y Tiempo, que ya había comenzado a ser producida por Heidegger desde el año 23, al menos, y que se publicaría en el 27.

En coherencia con estos motivos, la conferencia no aborda aún la llamada cuestión del sentido del ser, que resultará fundamental para el Heidegger posterior. Apunta de nuevo el citado editor que esto se debe a los límites temporales y comunicativos con los que lidia toda conferencia, pero olvida el editor situar la carencia apuntada en el desarrollo interno de la filosofía de Heidegger, quien sólo a partir de 1930, sólo a partir de la conferencia de la esencia de la verdad, hace explícito su esfuerzo por pensar una noción de ser que, ya asumiendo lo ganado en Ser y Tiempo, y a la vez marcando distancia a su respecto, extreme el cuidado para evitar cualquier tentación objetivista en dicha noción, y sobre todo, para deslegitimar cualquier posible refundación de la subjetividad tal y como fue sólidamente fabricada por la filosofía moderna. En este contexto, ya complejizado a partir de los años 30, el Dasein y su estructura existenciaria ya no serán el punto de partida de lo filosófico, sino un punto de llegada, que, caso de instalarlos en él como si se tratara de una casa, revelaría al instante la inhospitalidad de lo que un día fue refugio y cuartel y fortaleza, y ha devenido cárcel.

Así pues, le tocará comprender al pensamiento posterior de Heidegger el lugar que ha hecho posible la construcción de la casa. Tocará trabajar la remembranza de su posibilidad, su procedencia y su pasado. Tocará actualizar aquí y ahora el constante y fructífero actuar de su estar llegando a ser casa, gracias a una fertilidad constitutiva que los griegos llamaban physis, palabra que entre nosotros, ya no griegos, ha sustituido su carácter de donación por la mera productividad cuando la traducimos por naturaleza y cuando la consideramos un banco de recursos o un

espacio de extracción de resultados en el que depositar, como en un basurero, lo que le sobra al resultado una vez obtenido.

Sucintamente este va a ser el viaje, el declarado caminos no obras de Heidegger. Sin embargo, por ahora, en la fecha del escrito que nos ocupa, recuerdo, 1924, insistimos en que tenemos al pensador alemán intentando ganar el lugar desde el que proyectar la pregunta fundamental. Desde ese lugar, que abrirá lo que será ser y tiempo, concluirá la conferencia aquí tratada.

Así que empecemos el concepto de tiempo por su final. Dice Heidegger, desde un enfoque así planteado, el Dasein, el ser ahí, será el blanco del preguntar. Ese es el final de la conferencia.

Comienza Heidegger la conferencia haciendo algunas precisiones para delimitar qué sea filosofía frente a otros modos de acercamiento a los problemas, en particular aquí el modo teológico. Si el asunto es cuestión de fe, afirma Heidegger, la filosofía se retira, incapaz de poner en juego su decir. Con esto no entra Heidegger en terreno valorativo alguno, es decir, no está diciendo nada sobre lo mejor o peor que fuera la filosofía con respecto a la teología, sino que se limita simplemente a situar el marco de la investigación, pues se trata de referirse a la cuestión del tiempo desde ella misma.

Liberándola de la mediación de concepciones asentadas sobre ella. Unas concepciones, la mayoría de las veces impensadas, y que tienden, si no a ocultar la cuestión, sí a dirigirla, sí a cambiar, a opacar, a colapsar su modo de comparecer como tiempo. Ya no como cuestión que hace posible y necesita la indagación, sino como tema que explicar.

Se ve aquí lo explícito de la perspectiva fenomenológica en estos años, tal y como expresan las propias palabras de Heidegger. Dice, el filósofo no cree. Cuando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a comprender el tiempo a partir del tiempo.

Fin de la cita. Una vez desmarcado de la teología, y tal vez para mayor sorpresa del lector, Heidegger toma distancia, no la crea, sino que la recuerda de los orígenes presocráticos, entre el proceder que pide la cosa aquí pensada, el tiempo, y el proceder que ha llegado hasta nosotros bajo la palabra filosofía. Este segundo proceder es lo que Heidegger llamará más adelante metafísica, y cabría resumirlo torpemente como aquel modo de aglutinar las cuestiones en temas.

O tal vez menos torpemente como la pretensión abarcadora por vía del concepto teórico y su correlato técnico-práctico de una determinada realidad que está clara y distintamente ahí delante, ahí enfrente, para ser conocida y reproducida por un sujeto animal racional distanciado, que a la postre resulta ajeno e incluso abismado. Con esta delimitación respecto de la filosofía, Heidegger busca situarse en un momento previo a la conceptualización propia del conocimiento. Y aquí, en esta noción de anterioridad, se manifiesta de nuevo el asunto de los dos Heidegger que

mencionábamos al comienzo, ya que si la alusión a un momento o ciencia previa, dice Heidegger, puede hacer pensar en una pretensión fundamentadora en el sentido recién criticado como metafísica, esto es, en el de descubrir un contenido positivo aún no visto, desde el cual cimentar contenidos subordinados, esto es así sólo parcial e inicialmente.

Así, por ejemplo, nunca hubo en Heidegger un intento de fijar contenidos positivos, propósito que exigiría remontarse a cada paso un momento anterior a la anterior y así hasta la náusea, que diría Sartre, o el desfallecimiento. De hecho, desde sus comienzos, el trabajo filosófico de Heidegger fue una obra de destrucción de cualquier intento meramente reconstructivo o edificante, como se puede ver en otra acotación programática que él mismo realiza en la conferencia del año 24, donde avisa de que su trabajo es un mero acompañamiento, pues el pensar, dice, es algo subordinado, ya que lejos de proporcionar conocimiento, indagan las condiciones de posibilidad del conocimiento, que sólo se da de hecho por vía de la ciencia y de la filosofía. En coherencia con esto, y para evitar toda confusión, incluso la propia, Heidegger abandonará pronto términos como el de ciencia previa para ser más fiel a la cosa misma con palabras como investigación, indagación o aclaración.

Paralelamente, también pronto mostrará su preferencia por la voz de Encken, pensar, frente a la de filosofía, pues ésta se habría convertido en metafísica, en una disciplina constructiva de conocimientos, cuando no en mera lógica, o, aún peor, en aliño más o menos teórico de cualquier toma de postura ante el mundo, como si la posibilidad de constitución de algo que podamos llamar mundo no fuera ya un problema más radical y decisivo que el de tomar posiciones frente a él. Entrando ya en la ansión de tiempo, Heidegger apunta la coincidencia entre las conclusiones de Einstein sobre el espacio y el tiempo como nada en sí mismos, y las afirmaciones de la física aristotélica en ese mismo sentido, sobre las que disertó también Iñaki la semana pasada. La enseñanza de ambas ideas implicaría que el tiempo solo existe como consecuencia o efecto de los acontecimientos que tienen lugar en él.

Sin embargo, la idea física del tiempo tiene el carácter de una medición, de una magnitud cuantificable, como muestra la importancia emblemática del reloj como fetiche, aparato técnico capaz de medir el tiempo y, en consecuencia, de quitárnoslo. Esta consideración del tiempo supone una pérdida de toda su entidad cualitativa para agotarse en una sucesión uniforme que puede ser cortada por cualquier punto, pues ya ninguno de esos puntos es, en esencia, diferente de otro cualquiera. Porque, ¿cómo sería posible medir el tiempo si no está ordenado y concatenado en una sucesión indistinta? Perdón, indistinta de ahoras, que son así mismo antes y después con respecto a otros ahoras.

Pero, ¿qué es este ahora realmente? Es decir, fenomenológicamente. ¿De qué hablamos cuando decimos ahora? ¿Del tiempo en el que estamos o del tiempo que somos? Si bien esta última pregunta parece suponer una dicotomía entre un lugar en el que uno ingresa, porque ya preexistiría a

nuestro ingreso, y una esencia temporal que nos constituye, en el caso de Heidegger la dicotomía no es tal, ya que la temporalidad que somos, y que abre mundo, es a la vez aquello en lo que estamos arrojados de antemano. Por lo tanto, digamos que esencia y existencia, por decirlo en términos tal vez un tanto laxos, pero por entendernos, son aquí fruto de una copertenencia que resultará decisiva para entender el pensamiento de Heidegger en conjunto, y que conducirá a una análoga relación recíproca entre tiempo y espacio, entendido éste como ámbito de respectividades enlazadas, que precisamente por ser enlace, permite la definición de todo aquí y de todo allí, que luego, sólo más tarde, pueden ser reducidos a coordenadas, y entonces quedar olvidado el carácter de donación de lugares que le es propio al espacio.

Pero por ahora, dejando sólo mencionado lo que sea el espacio para el Heidegger casi último, sigamos en 1924 pensando el tiempo como algo instalado en nuestro modo de ser, a cuyos efectos, como bien dijo Antonio el otro día, mucho mejor de lo que yo lo voy a decir ahora, a cuyos efectos Heidegger se sirve de las confesiones de San Agustín, especialmente del capítulo 27 del libro XI. Allí se pregunta Agustín acerca del comienzo y el fin de una hora, ya que al modo de la ciencia, fijar comienzo y fin es imprescindible para poder medir. No medimos el futuro por no ser aún, ni el pasado por no ser ya, pero pese a que medimos el presente, no lo podemos hacer por y desde sí mismo, pues carece de comienzo y fin, sino tan sólo concatenándolo, relacionándolo, parcializándolo a partir de una sucesión, como decía, que permita hacer cortes.

Así concluye Agustín que el tiempo se revela como no medible, como un sonar, dice Agustín, un volar, un pasar, que toma las formas del todavía no, el ya no o el ahora. Pese a ello, es cosa común medir el tiempo, por lo que escribe Agustín lo siguiente. Luego, no son aquellas sílabas, dice Agustín, que ya no existen en las que mido, sino mido algo en mi memoria y que permanece en ella fijo.

Esta idea, por tanto, sitúa la medición del tiempo en la afección que el pasar de las cosas deja en el alma, y ello como fundamento de posibilidad de que exista un posterior conocimiento cronológico del tiempo, por vía de la sucesión indefinida y homogénea. En conclusión, queda así resumida la cuestión en Agustín, cito Agustín, la afección que en ti producen las cosas que pasan y que cuando hayan pasado permanece, es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla. Esta es la que mido cuando mido los tiempos.

Luego, o esta es el tiempo o yo no mido el tiempo, dice Agustín. Hagamos un inciso, o más bien una incisión. Atendamos un momento a esa extraña medición que coloca Agustín en la memoria.

El asunto comienza a ser afín al pensamiento de Heidegger y pasará a ser no ya un asunto entre otros, sino una de las maneras de decir lo central. En la forma de un pensar rememorante, que sólo encuentra su ámbito propio de acción a partir de lo ya dicho, de lo ya pensado, de lo ya sido,

de un pasado capaz de regresar en toda su desatendida fecundidad. Fecundidad que como caso célebre y prioritario, vertebra las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, para quien el humano moderno, tómese el reloj citado como su herramienta mortal, sobrevive ajeno de experiencia, inserto en la multitud y en la reproducción maquinista de lo siempre igual, en el tiempo infernal del capitalismo.

En esta coyuntura, el pasado se revela, con B y con V, en Benjamin como no objetivable, no clausurado, fuente de continuas posibilidades. Será la rememoración el modo de acceso a los otros pasados posibles. En un juego entre la pérdida y la pervivencia recreativa, que pone en práctica un potencial subversivo adscrito a la memoria, pues a ésta le compete atender a los posibles no realizados y suspender con ello el fulgor de todo presente amnésico y vertiginoso, que aboca a no se sabe qué futuro como jinete sin cabeza.

En este sentido, la rememoración suspende el acontecer normal del tiempo, lo detiene, y por obra y gracia de esta suspensión, problematiza el sentido de la pregunta sobre qué se va a construir ahora, pues la detención misma es lo constructivo. Así, no hay ningún poder presente que redima, si no es capaz de dar un paso atrás. Si no se detiene, si no deja de querer avanzar sin más riendas que las de la camisa de fuerza.

De este modo, esta aparente imposibilidad que el pensar rememorante encontraría, si quisiera fijar esto o aquello como contenido que seguir, no es una desgraciada impotencia, sino la posibilidad efectiva de revocar cualquier contenido que se crea autónomo y sin vínculo, cualquier pretensión de poder presente y futuro que desconozca sus límites. Cerremos el inciso. Dejemos marcada la incisión como una herida en cualquier pretensión progresiva de la historia, del tiempo y del espacio, que tanto necesita olvidar y dejar atrás para seguir su camino.

Y no olvidemos nosotros el camino de la conferencia que nos ocupa. Se sigue diciendo allí que el modo científico de vérselas con el tiempo, que es, digamos, el modo privilegiado, el que a juicio del mundo más verdadiría, se comprende como derivado de la afección apuntada por San Agustín, lo que a Heidegger le conduce a remitir la cuestión al modo humano de ser, a su estructura existenciaria, en una palabra al Dasein, entendido como base o fundamento del modo de estar humano en y con el mundo, o en palabras del propio Heidegger, cito, el ente al que apuntamos en la afirmación fundamental yo soy. Con esto repetimos la constitución de un sujeto, de un yo soy, se asienta en el Dasein como la estructura que lo hace posible, de modo que si decimos Dasein no decimos sujeto, sino las raíces desde las que se constituye cualquier tipo de ser y estar humano, por ejemplo, el sujeto, tal y como se ha ido consolidando a lo largo de la historia, y la filosofía, y la ciencia, y la literatura occidentales.

De hecho, el propio Heidegger matiza esta autoconsideración del sí mismo o del yo soy cuando dice lo siguiente, el ser ahí, el Dasein, es un ente que

se determina como yo soy, de modo que en tanto sólo se determina, no es yo soy. No lo es, y tal vez basten estas líneas para no confundir Dasein con sujeto. Aunque a la vez no parece posible desvincular el asunto de cierta antropología filosófica y del carácter óntico del Dasein.

Dígase de paso que esta desvinculación es uno de los modos de leer la obra posterior de Heidegger. Pero ahora, continúa la conferencia diciendo que el Dasein no sólo se las ve con las cosas del mundo, cuida o se cuida de ellas, sino que al Dasein le va sobre todo su propio ser en su estar en el mundo, pues su destino es un cuidarse a sí, un procurarse, un ocuparse de sí. Obviamente no en el sentido coloquial que tiene el cuidarse, yo que sé, comer verduras, no fumar, hacer ejercicio, sino como un necesario vérselas consigo mismo en su estar en el mundo, lo que supone un sentido de proyecto, pues le corresponde al Dasein un hacerse en el paralelo a ser, en el trato con las cosas, con los otros y con las propias ocupaciones.

Dice Heidegger, en cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato. Así, a pesar de que en la cotidianidad mundana no se dé una reflexión sobre el sí mismo o se dé filtrada por mil y una precomprensiones impensadas, sumido como está en la publicidad, en lo común, en el dejarse llevar, el Dasein se tiene a sí mismo, se encuentra consigo mismo, se lleva a sí mismo. Dice Heidegger, da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa.

Por esto no cabe demostración alguna del Dasein, pues no es algo que se contemple desde fuera, sino que se es como fundamento de posibilidad de que algo sí se muestre de hecho, en este caso, el sujeto. Así, el hablar sobre sí mismo, el autointerpretarse, es sólo un modo derivado de la radical existencia que se es y que no se puede reducir a la cotidianidad de contenidos del se dice, se habla, del asumido de antemano, de lo que Heidegger llamará lo impropio o inauténtico. Permite la doble traducción, a mí me gusta más lo impropio, pero bueno.

A este respecto, Giorgio Agamben ha visto que no habría en Heidegger un contenido de lo propio o de lo auténtico que se situara frente a lo impropio como si fuera su alternativa, sino más bien lo que habría es un modo de estar en lo impropio, en lo inauténtico del mundo, con propiedad o autenticidad. Un modo de estar. Ese modo señala, respeta y abre una distancia con respecto a lo mundano que según Agamben guarda relación con la idea de tiempo, mesiánico, a la que apuntaba nuestro reciente inciso.

Vivir este día como si no tuviera fecha. Vivirlo porque es ayer lo que llevar al mañana, transfigurado y recreado. Ya sólo con esta acción, sin que quede anegado el potencial humano por sus simples funciones ejecutivas, tiene lugar un sobrepasamiento de lo impropio desde dentro de ello mismo, creándose una distancia a su respecto, un resto que queda, un desfase que es la más estricta delimitación del Dasein, como aquello que no entra dentro de ningún esquema final objetivable, como lo sobrante

que resulta después de la fabricación de algo, que mirado ontológicamente y ya no cronológicamente es, en primer lugar, aquello imprescindible para que llegue a fabricarse algo.

Será la muerte aquello que impide considerar al Dasein como mero contenido o contenedor de conocimiento, como mero sujeto. Pero a la vez, otra vez él, a la vez, que impide tal cosa, también es enviable otro acceso a él, otro acceso al Dasein más esencial. La muerte no entendida como final de un desarrollo que fuera la vida, sino como posibilidad más propia de cada sí mismo, que el Dasein puede asumir por la certeza de su venida, pero que no puede conocer ya como hecho, pues es sólo por venir que, al convertirse en hecho, se niega como posibilidad.

Con esta apropiación de la muerte, el Dasein, dice Heidegger, se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema. Así el Dasein es, antes que nada concreto, ser posible, pues se sustenta en la posibilidad segura y a la vez indeterminada de su haber sido. Por este experimentar anticipado su seguro haber sido, su alguna vez dejar de estar ahí, el Dasein sale del mero manejarse cotidiano con las cosas, donde sí se dan hechos, se diría que consumados.

La vida concreta humana se forma de esos hechos que responden a la pregunta ¿qué? Mientras que el Dasein apunta más bien a la pregunta por el cómo tiene lugar, cómo se hace posible la propia existencia y con ella la de las cosas del mundo. Una experiencia del cómo, que no puede suponer una salida de la vida cotidiana, sino como decíamos con Agamben, una inmersión en ella ya comprendiendo que eso que llamamos vida cotidiana como algo derivado de la forma de nuestro estar existencial en el mundo. En otras palabras, manteniéndose en la anticipación de la propia muerte como posibilidad segura e indeterminada de haber sido, el Dasein es sí mismo y lo es experimentándose como futuro propio, un futuro que vuelve sobre su pasado y su presente.

Con esto llega Heidegger a la siguiente conclusión. Dice, el Dasein, el ser ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo. Y aún más, seguirá diciendo lo siguiente, el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro.

Por todo lo dicho, el modo originario de comportarse con el tiempo